

A medicina popular en Galicia (IV): Os remedios

Pablo Vaamonde García¹, Elena Alonso Deibe²

¹Médico de familia. SAP Labañou. (A Coruña), ²MIR-4 Medicina Familiar e Comunitaria. SAP Labañou (A Coruña)

Cad Aten Primaria
Ano 2010
Volume 17
Páx. 307-315

1. INTRODUCCIÓN

a) Galicia borrosa

Na década dos noventa teorizouse sobre o pensamento borroso. Bart Kosko afirmaba que “as cousas, vistas de preto, vólvense borrosas”. A lóxica borrosa esixe dispoñer de numerosos sensores que lle estean subministrando información constante ao sistema. “O mundo é borroso, a descrición non” dicía Kosko. Estas teorías teñen importantes aplicacións prácticas nos procesos de intelixencia artificial.

Pois ben, Galicia xa era borrosa desde antes. Así o explica o psiquiatra Santiago Lamas no seu excelente ensaio *Galicia borrosa*. Aquí temos a nosa propia lóxica: “O mundo é borroso, a descrición tamén”. A nosa borrosidade depende dunha permanente necesidade suplementaria de información. Polo tanto, contestar unha pregunta precisa coñecer as intencións de quen a fai. Así lle pasaba ao personaxe dunha historia de Fernández Flórez: chega un home á súa casa; escoita un ruído. Abre a porta e pregunta medoñento: “Quen anda aí?”. A resposta do ladrón, galego de pura cepa, é definitiva: “E por aí?”. Así somos nós, ou así eramos.

Manuel Rivas reflexionaba hai pouco sobre o risco que Galicia tivo de converterse nun territorio sen lei, dominado polas mafias do narcotráfico, impregnados de corrupción todos os estamentos sociais. Nun tempo recente os nenos de Galicia ansiaban, como máxima aspiración, ser contrabandistas. A actuación heroica dun xuíz e das nais organizadas contra o tráfico da droga que mataba os seus fillos, conseguiu frear a putrefacción, pero sempre quedan secuelas despois de feridas tan profundas. O propio Rivas declaraba, nun artigo recente, que “Galicia non existe”.

Máis alá da hipérbole literaria o certo é que o porvir non está asegurado. Estamos nas mans dunha facción que non sente aprecio pola terra. Máis ben, se detectan algunha connotación autóctona (“Puag, aquí cheira a galego”) deseguida cambian de lugar. A ocupación do poder político estase a utilizar, na actualidade, para borrar os sinais de identidade do país e para destruír o seu tecido social. Penoso destino o de quen

chega a dirixente dunha comunidade á que despreza. Pero máis triste é o futuro desta xeografía, que pode pasar de borrosa a borrada de non mudar a actual estratexia de autoaniquilación. A visión apocalíptica é ben cinematográfica: polígonos industriais baleiros, comestos polas xestas e invadidos polo toxo e, ao fondo, as ruínas do Gaiás, tal como aparecía a estatua da liberdade no remate do *Planeta dos simios*.

b) O Parque Temático

O último día que estiven na casa de meus pais tentei visitar a balsa do río Alvariña, donde nos bañabamos de rapaces. Non foi posible: unha densa matogueira ocupa os antigos camiños e impide o acceso á beira da auga. As cortiñas, antes tan valoradas, agora están invadidas pola maleza. No outro lado da ponte, donde estaban os montes da Beria e fértiles terras de labranza, agora vese o asfalto e as farolas dun enorme parque industrial que nunca foi utilizado, ocupado tamén polas xestas. É a paisaxe do abandono agrícola e da carencia de desenvolvemento industrial, convertido xa en ruína. Hai moitos lugares de Galicia con esta mesma imaxe: a morte dos camiños, o abandono dos ríos, a destrución da paisaxe. Xa decía Manuel Rivas que Galicia é un país cheo de conservadores que non son quen de conservar aquilo que paga a pena.

De non poñerlle remedio entre todos ese pode ser o noso destino. Galicia fixo mal o tránsito da economía rural á modernidade e tivo unha clase dirixente que non soubo aproveitar as potencialidades desta terra e as súas xentes. De non variar o rumbo podemos atoparnos, en poucas décadas, cunha xeografía de abandono e ruína na que só se conservarían determinados elementos como integrantes dun Parque Temático, para o lecer dos visitantes. Marcial Gondar ten advertido deste risco e o psiquiatra Antón Seoane describiu o seu pesadelo: “Visitaremos explotacións agrarias, con vacas incluídas. Contemplanse aldeas abandonadas, reconstruídas á sazón, con lugares de atrezzo, e haberá unha área adicada ao mundo do mar con naufraxio de cartón pedra...”.

Tamén Santiago Lamas (*Galicia borrosa*) describe como o que hai

anos era cotián e se perdeu, recupérase agora en forma de folclore e turismo. Dese xeito o milenario Camiño de Santiago rexurde desprovisto de moitas das antigas motivacións relixiosas, os pazos e mosteiros en ruínas recupéranse para acoller turistas rurais, os horreos son trasladados como elemento ornamental aos xardíns dos novos ricos, as ferramentas do campo pasan ás paredes das adegas e das casas rehabilitadas, e as celebracións rituais do campo convértense nas numerosas e multitudinarias festas gastronómicas que converten a Galicia no lugar das grandes paparotas. Non estamos lonxe desta visión premonitoria, coa cultura popular convertida nun motivo de atracción turística e co galego como lingua ritual. Algo teremos que facer, para fuxir deste futuro tan indesexable.

c) Galicia emerxente

Falabamos da borrosidade galega e da posibilidade metafórica de que Galicia chegue a ser borrada da xeografía, coa axuda dos actuais gobernantes. Outros autores tamén se apuntan nesta corrente crítica. M.A. Murado afirma no seu libro *Outra idea de Galicia* que esta terra leva vinte anos con crecemento poboacional negativo e a súa taxa de fecundidade é das máis baixas de Europa. Conclúe: “aínda que improbable demograficamente, a fantasía pesimista dunha extinción absoluta dos galegos diríase que non está tan lonxe”. Tamén X.M. Pereiro, nun artigo recente e facendo referencia á política actual, afirma que “Galicia non existe, só cargos coa mesma altura de miras que se gobernasen unha comunidade de veciños”.

Máis, feito o diagnóstico, cómpre ollar o panorama con perspectiva e tentar manter o optimismo. Non podemos deixarnos contaxiar polas tendencias autolíticas dos actuais dirixentes. Como decía J.L. Sampedro nunha entrevista “son máis importantes as crenzas que as verdades”. É preciso alimentar a confianza no futuro colectivo. O desánimo só serve para crear vitimismo e leva directamente á autodestrución.

Henrique Alvarellos publicou un precioso libro, *Galicia en cen proximos*, no que fai un paseo visual por diferentes puntos da nosa xeografía que nos converten en territorio singular: desde o único río europeo que desemboca en ferverza (o Xallas) ata o faro máis antigo do mundo (a torre de Hércules). O autor, impresionado polo seu percorrido, afirma: “Galicia é unha terra con claro porvir. Hai futuro, hai luz entre os ceos atoldados das longas inverniás”. Concordamos con el e podemos afirmar que hoxe Galicia é unha potencia nos sectores da confección, na pesca, na acuicultura, nos balnearios e augas termais, nos viños, na construción naval e na produción de enerxía eléctrica. A pesar dos escépticos existe un empuxe empresarial descoñecido hai anos, e temos unha mocidade máis preparada que nas xeracións anteriores. Contamos, ademais, con xente emprendedora e comprometida na construción do país. Quero nomear aquí a Xosé González e Carmen Pérez Vaquero, que levan anos traballando arreo desde diferentes plataformas (Asociación de Funcionarios para a Normalización Lingüística, Fundación Lois Peña Novo, Foro Enrique Peinador,

Premios da Crítica de Galicia, etc.) co obxectivo de regaleguizar Galicia. Forman parte da estirpe dos bos e xenerosos. Son da casta dos imprescindibles que sinalaba Bertolt Brecht. Así pois, como di o propio Pepe de Redondela nunha recente misiva de Nadal: “Non perdamos a ilusión na tarefa común de facer que Galicia sexa cada día máis galega”.

2. A SAÚDE E A CULTURA

a) Os itinerarios terapéuticos

En medio século pasamos en Galicia dos curandeiros e os compoñedores á atención médica moderna nos Centros de Saúde e nos hospitais de avanzada tecnoloxía. A cobertura sanitaria pública e a accesibilidade universal aos servizos son unha conquista recente. Na primeira metade do século XX había moitas persoas desprovistas deste dereito. No medio rural era frecuente que a primeira opción terapéutica fronte a unha doenza fose a visita a un curandeiro de confianza.

Hai xa algun intento de converter esta parcela da nosa historia e da nosa cultura nun elemento do Parque Temático. Na localidade portuguesa de Vilar de Perdizes (Montalegre) vense celebrando, desde o ano 1983 un “*Congreso de medicina popular*” ao que asisten curandeiros, bruxas, osteópatas, naturistas espiritistas e videntes galegos e lusos. Foi o propio cura desta localidade o que impulsou esta iniciativa que reúne, no mes de setembro, a centos de persoas que convirten as rúas desta vila nunha grande feira, na que se poden mercar amuletos contra do mal de ollo, herbas, velas e aparellos para curar doenzas, e mesmo realizar consultas cos expertos congregados.

Máis este xeito de supervivencia da medicina popular, como atracción turística e feiral, non é o máis acadado. A propia OMS, no seu documento “*Estratexias sobre medicina tradicional (2002-2005)*” establecía como obxectivo “facer que a medicina tradicional estea dispoñible e asequible e asegurar o seu uso racional”. De feito, en moitas partes do mundo estas prácticas seguen a ter grande predicamento e prestan un importante servizo á poboación. Alí donde non se pode garantir unha atención sanitaria profesional e moderna os sanadores tradicionais e os traballadores “paramédicos” realizan unha labor social insustituíble.

En Galicia os traballos de antropoloxía médica e de etnomedicina foron bastante escasos e tardíos. E tampouco se fixo, desde os parámetros e coa metodoloxía da medicina científica, ningún intento de comprensión e integración daquelas prácticas que puidesen ter unha real utilidade terapéutica. Só no terreo da Hidroloxía Médica e o Termalismo se fixo un esforzo de incorporación á medicina moderna, con grande éxito. Hoxe existe unha importante rede de balnearios que xeneran unha notable actividade económica e gozan de prestixio social dentro e fora de Galicia, representando unha oferta diferenciada de actividades de lecer, ben sexa con fins terapéuticos ou de relax. Máis, pola contra, son xa poucos os curandeiros tradicionais que

exercen en Galicia. Os que persisten teñen unha clientela de idade avanzada. Mentras, a xente nova e urbana busca terapias alternativas procedentes doutras culturas, cando a medicina oficial non da resposta axeitada ás súas demandas de atención.

Porque non debemos esquecer que a enfermidade, o mesmo que o nacemento e a morte, é, ante todo, un suceso social imposto pola propia condición biolóxica do ser humano. A doenza e o modo en que se expresa forman parte da cultura colectiva. Os conceptos de saúde e enfermidade, -o xeito en que se recoñecen, se interpretan e se afrontan-, están condicionados pola cosmovisión propia que cada comunidade vai elaborando ao longo dos tempos. O mesmo sucede cos idiomas, que non son só sinais e sonidos diferentes, senon que implican diferentes modos de ver, nomear e interpretar o mundo e a vida.

Ante a doenza, e na procura da recuperación da saúde, as persoas elaboran o seu **itinerario terapéutico**, en función das experiencias previas e das opcións aportadas polas propias redes sociais. As medicinas alternativas seguen a ser usadas en todo o mundo, con tendencia crecente. O que se está a producir en Galicia é un proceso de substitución da medicina popular por outras prácticas alleas (xa mencionamos este fenómeno noutro capítulo). A globalización e a circulación masiva da información a través dos medios de comunicación e da rede de internet fai que, a día de hoxe, se admitan e se demanden prácticas de medicina alternativa que eran descoñecidas hai dúas décadas.

Kleinman (1980) propuxo unha clasificación das **instancias asistenciais e terapéuticas** existentes nunha sociedade en **tres grandes sectores**: o **popular** e non especializado, no que a doenza é recoñecida, definida e tratada na maioría das ocasións (inclúe a automedicación); o **profesional**, formado polos sanitarios organizados e legalmente facultados para exercer; e, por último, o **folk**, formado por sanadores locais e terapeutas especializados, pero habitualmente non organizados nin con sanción legal. O uso destes distintos sectores estaría gobernado polos modelos explicativos xenerados ante cada episodio de enfermidade, isto é, polas ideas sobre cada padecemento que teñen os implicados nel.

Enrique Perdiguero, nun artigo sobre o pluralismo asistencial, sinala á antropoloxía francesa como creadora do concepto de "itinerario terapéutico", e cita a Sindzingre como autor desta definición: "Considéranse itinerarios terapéuticos todos os procesos que as persoas levan a cabo para buscar unha terapia, desde que aparece o problema, pónense en marcha diversos tipos de interpretación e cura, e utilízanse diferentes instancias, institucionais ou non, nun contexto de pluralismo médico". Estes itinerarios constitúen procesos privilexiados para o estudo das relacións entre o corporal e o social, e adéntranse nos usos sociais da enfermidade e nas interrelacións entre o biolóxi-

co, o social e o cultural. Como resultado prodúcense unha grande cantidade de simbolizacións e representacións colectivas, así como diversos modelos de enfrontamento da doenza (médico, de autoatención, alternativo) entre os que se crean relacións de hexemonía e subalternidade.

b) As causas da doenza

Henri Bouché, antropólogo e profesor da UNED, ten publicado diversos traballos sobre a medicina popular. Nun ensaio titulado "*La salud en las culturas*", afirma: "A saúde e a enfermidade, según as sociedades, son interpretadas de maneira diferente; poden considerarse, en realidade, como construcións culturais suxeitas ao espazo e ao tempo. A identificación, explicación e clasificación das doenzas pode ser resolta dacordo cun 'sistema de teorías' que, polo xeral, poden dividirse en tres categorías, según a causa que provoca a enfermidade a criterio do sanador -sexa médico, chamán ou curandeiro-. Estas teorías son de carácter *persoal, natural e emocional*."

Así pois, as *teorías persoais* asignan a causa da enfermidade a axentes extracorpóreos, tales como espíritos, bruxas, meigallos... As *teorías naturais* tratan, case nun sentido hipocrático, de explicar que se debe a algún desequilibrio entre os fluídos corporais (bebidas quentes/frías, condicións inadecuadas, etc.). As *teorías emocionais* pretenden, en cambio, atopar unha causa emocional en toda enfermidade. Pódense atopar tamén comunidades e cosmovisións que tentan armonizar a explicación dunha teorías con outras nun especial sincretismo. Das diferentes concepcións da enfermidade derivan distintos métodos de sanación. A día de hoxe estas teorías perviven e moitas persoas entenden que a doenza pode ser provocada polos espíritos ou ser atribuída aos propios pecados.

Foi no século XIX cando Louis Pasteur elaborou a **teoría microbiana das enfermidades** e demostrou a correlación existente entre as bacterias e certas doenzas. Tivo unha interesante polémica con Bernard, quen defendía a existencia de factores ambientais, externos e internos que, cando se producía unha perda do equilibrio (perda da homeostase), provocaban a enfermidade. Máis tarde, o concepto de **etioloxía** científica formulouno Robert Koch, quen elaborou os postulados de Koch, para probar se un microbio determinado é o causante dunha doenza específica. A finais do século XX enténdese que a causa das enfermidades é múltiple. No ano 1974 o ministro canadense Lalonde presentou un esquema sobre os **determinantes da saúde** humana que hoxe é amplamente recoñecido e que establece que a saúde dos colectivos humanos ven condicionada por catro grupos de factores: a bioloxía humana, o ambiente, os estilos de vida e os sistemas de coidados.

Pero o discurso científico vai por un lado e as crenzas da comunidade, ás veces, por outro. As interpretacións precientíficas siguen vivas. No famoso libro *Malleus Maleficarum (O martelo das bruxas)*, escrito

no século XV por dous monxes inquisidores dominicos, tras admitir que existen enfermidades naturais, os autores afirman que “hai outras que proceden dos maleficios e deben ser consideradas como sobrenaturais, pois son provocadas polo poder dos demos coa permisión de Deus”. Estas crenzas siguen marcadas a ferro no subconsciente colectivo, e non só nas xentes do rural senon tamén en medios urbanos e ilustrados.

Así pois, as causas da enfermidade poden ser atribuídas á ausencia de alma, á transferencia de espíritos a outras persoas ou animais, e mesmo á presenza do demo. Tamén se poden atraer enfermidades polos pecados propios ou dos antepasados. É por eso que, a maiores dos remedios naturais empregados, sempre é preciso realizar un ritual. Estes rituais, ensalmos e advocacións encerran un fondo simbolismo e parten dunha idea básica (Mariño Ferro): “para comprender os rituais curativos unha idea é básica: a enfermidade forma parte do Mal e, polo tanto, da bruxería”.

3. RITOS POPULARES E TERAPÉUTICA

a) O chamán Quesalid

A historia que vou contar foi recuperado por Lévi-Strauss dunha narración autobiográfica recollida en lingua kwakiutl a principios do século XX, na rexión de Vancouver (Canadá) por Franz Boas, pioneiro da antropoloxía americana. Fago un breve resumo deste relato:

“Quesalid descrea do poder dos chamáns e das súas prácticas. Quere descubrir os seus trucos e desenmascaralos, e comeza a introducirse no grupo. Unha vez aceptado entre eles recibe as primeiras leccións que consisten, basicamente, en utilizar certos recursos teatrais (elementos de prestidixitación, ficción de desmaios, procedementos de indución do vómito, utilización de persoas encargadas de espiar conversas privadas e obter datos do paciente, etc.). Apropíase dos secretos prácticos, aprende os trucos dos chamáns e propónse executalos.

Un día é chamado por un enfermo que soñou que era él quen o salvaría. Quesalid consegue unha curación brillante. Sigue o seu itinerario, atópase con outros chamáns e incorpora novas técnicas. Aprende a extraer a doenza do corpo do paciente baixo a forma de plumón ou verme ensanguentado, técnica que non saben utilizar os chamáns máis vellos, que caen en descrédito ante a comunidade. Quesalid chega a ser considerado un gran chamán, acada un grande prestixio e é reclamado, cada vez máis, para atender aos doentes máis graves. Quesalid, que pretendía desenmascarar os engaños dos chamáns, continúa a súa carreira exitosa como curador, sabendo os trucos que encerran os seus rituais que, pese a todo, consiguen curar”

Lévi-Strauss facía a seguinte lectura desta historia (según resume Fabricio Vomero no seu artigo “Lugar social y función simbólica”): O chaman posúe claramente unha serie de datos útiles. Primeiro, cre

que o estado patolóxico ten unha causa e que ésta pode ser detectada; tamén dispón dun sistema para interpretar as formas patolóxicas coas que se atopa. Entre paciente e chamán prodúcese unha construción na que todos cren. A curación é, en definitiva, unha instancia colectiva e non individual.

Ao analizar o percorrido social do chamán determina con precisión: *Quesalid non se converteu en gran chamán porque curaba aos seus enfermos, senon que curaba aos enfermos porque se tiña convertido nun gran chamán.* Nesta afirmación condensa a importancia do lugar social do axente que cura, e do valor cultural que poden adquirir certas prácticas de saúde e o conxunto de representacións que as sosteñen, que son resultado dun longo proceso de inculcación, que atravesará ao individuo durante todo o seu percorrido pola vida. A cuestión queda, pois, situada na relación entre o axente que cura e a colectividade que cre.

Para Lévi-Strauss a cura en realidade é o efecto último dun proceso social moi complexo e, ademais, dun proceso de carácter inconsciente onde opera o que chamou a **eficacia simbólica**. Toda a cuestión da cura pode ser entendida en base a *facer comprensible simbólicamente algo que non o era, a través do encontro con outro valorizado socialmente*. Funciona, daquela, todo o dispositivo sobre un **triple convencemento**: do paciente, do curador, e da comunidade na que ambos participan.

Todo individuo que comparte un mesmo contexto cultural, un conxunto de crenzas, queda, dalgún xeito, moldeado polas tradicións do seu grupo. A cura debe pensarse á luz dos efectos da función simbólica, e preséntase como un verdadeiro xogo dramático, como unha forma de representación teatral, que a dota de sentido. O home non pode aceptar e tolerar un sufrimento enigmático, arbitrario e sen sentido; precisa, dalgún xeito, dotalo de sentido e significación. En resumo: un factor de curación sería a apropiación do sufrimento por parte desa función simbólica realizada a través dun intermediario. O chamán ven ser un facilitador, un intermediario e mesmo un traductor.

Así podemos resumir, de xeito moi breve, o pensamento de Lévi-Strauss en relación ao proceso de curación. Tamén comprome sinalar que o etnocentrismo leva consigo un repudio a prácticas culturais alleas ou diferentes. Así, as prácticas correctas serían as que se realizan no meu contexto cultural, mentras que as prácticas do outro son “equivocadas”, “inxustificadas” e mesmo “aberrantes”.

b) Os ritos antropolóxicos de Galicia

Os ritos forman parte fundamental da vida das persoas en todas as culturas. Vanse modificando, co decorrer da historia, as celebracións rituais, pero forman e formarán parte sempre dos alicerces máis profundos do noso ser e do xeito de entender e afrontar os acontecementos da nosa existencia. Xa dixo Ortega y Gasset (*Historia como*

sistema) que “as crenzas constitúen o estrato básico, o máis profundo da arquitectura da nosa vida. Vivimos nelas e, polo mesmo, adoitamos non pensar nelas. Decimos que temos estas ou outras ideas, pero as nosas crenzas, máis que telas, as somos”.

Durkheim fai unha separación entre a crenza e o rito, situando a primeira como un estado de opinión e a segunda como un modo de acción determinado. Lévi-Strauss considera os ritos “como actos repetitivos que dividen o contínuo da experiencia vital e que están profundamente vinculados cos mitos e que son, fundamentalmente, unha linguaxe con forte eficacia simbólica que, á vez, integran procesos mentais individuais e colectivos, sintetizan regras e normas sociais”. O sociólogo Pierre Bourdieu asígnalle outro papel aos ritos, entendendo que estes son actos institucionais. Propón que a función dos ritos é fortalecer os lazos sociais, previndo e evitando a transgresión e o abandono do colectivo.

Vemos, pois, que todas as culturas teñen os seus actos rituais. As sociedades teñen a necesidade de levar a cabo representacións grupais e colectivas por medio dun conxunto de símbolos. Esta función simbólica serve para dar significado e cohesión ás estruturas sociais. O ser humano, como integrante dun grupo social, fortalece os lazos de unión coa realización de rituais relixiosos, civís, ou mesmo deportivos. Independente da propia ideoloxía, a participación na actividade ritual, favorece a integración no grupo.

A psicóloga e psicoterapeuta Marisol Filgueira Bouza ten escrito diversos textos sobre as celebracións rituais, moitos deles en colaboración co psiquiatra Santiago Lamas. No “I Congreso Iberoamericano de Psicodrama”, celebrado en Salamanca en 1997, presentou un resumo dos seus textos, que utilizarei como base para as seguintes reflexións. Entende que os ritos son “ceremonias consistentes en secuencias de acción reguladas, sometidas a normas e establecidas por unha tradición, que constitúen, ademais, xestos eficaces que sempre producen o efecto pretendido”. Mentras o mito formula as regras do xogo, o rito ven ser a posta en escea. Hai diferentes fórmulas rituais que os grupos van creando ao longo da súa historia vital. Dese xeito hai ritos de purificación, de tránsito ou pasaxe (ciclos vitais), funerarios, de iniciación aos misterios, relativos á natureza (sembrar, recolección...), de conmemoración, de expiación, etc.

Ollando máis de perto a grande variedade de **ritos antropolóxicos de Galicia** (o dó, o antroido, as peregrinacións a santuarios, as romarías, a festa do San Xoán...) a citada autora entende que todas estas celebracións rituais “pódense considerar como un sociodrama popular, terapéutico para o individuo e para o grupo, xa que:

- Conteñen elementos dramáticos e de grupo: a posta en escea dunha síndrome colectiva (temores, tensión, desexos, frustracións, doenzas, conflitos...vividos máis ou menos illadamente no contexto da comunidade), que é compartido, desdramati-

zando o impacto das experiencias adversas a nivel individual.

- Agárdase a participación activa no ritual, para que a experiencia se viva en autenticidade e surta maior efecto.
- Prescriben fórmulas e comportamentos específicos para a expulsión do malestar individual, procurando alivio.
- Fomentan a integración grupal, por medio de roles e funcións que canalizan as tensións xurdidas na convivencia cotiá (habilidades sociais).
- Ensinan modelos de enfrontamento dos diversos acontecementos vitais (pedagogía de roles)”.

A mesma autora analiza a función social e terapéutica exercida pola celebración do **velorio en Galicia**. Esta ritualización da despedida do difunto ven ser, na súa opinión, un auténtico psicodrama popular, que permite aos familiares compartir a experiencia dolorosa da morte dun ser querido con toda a comunidade. Esta práctica, xa extinguida no medio urbano e a piques de desaparecer no rural, donde proliferan actualmente os tanatorios como unha das principais actividades económicas da Galicia interior, permitía realizar unha correcta elaboración do dó, compartindo a despedida do difunto e o pranto colectivo con todos os veciños. O velorio e o pranto como expresión ritual veñen ser “como un psicodrama popular in situ, practicado no contexto natural dos acontecementos, que prevén o desenvolvemento de cadros patolóxicos do dó, con connotacións sociodramáticas que permite a catarsis grupal e a aprendizaxe de roles, e obriga á revinculación na rede social”.

Tamén fai unha referencia aos elementos que forman parte das ceremonias e **celebracións terapéuticas**. Entende que, neste caso, existen catro elementos comúns: o poder atribuído á palabra e ao xesto, o prestixio da figura do sanador, a suxestibilidade do paciente, e o efecto grupal sobre o comportamento dos individuos. E engade: “de feito, as investigacións sobre os mecanismos e efectos da psicoterapia sinalan como **axentes curativos**, máis que a factores específicos do tratamento, cara a factores inespecíficos, como as características persoais do terapeuta e do paciente, variables do escenario terapéutico, a credibilidade do tratamento, o carisma ou prestixio do terapeuta, a expectativa de cura, etc., variables que permanecen asociadas co fenómeno “placebo” e plantexan unha probable equivalencia en eficacia entre as actuais terapias e as prácticas rituais de cura pola fé”.

4. A MEDICINA POPULAR INTERPRETADA

a) As funcións da medicina popular

Nesta mesma liña argumental o antropólogo Mariño Ferro reflexiona, no seu libro “*La medicina popular interpretada*” sobre as distintas funcións que se lle poden atribuír á mesma. Afirmar que “a cultura cumpre diversas funcións: por unha banda resolve necesidades non biolóxicas (vivir en sociedade, negar a morte, etc.) e por outro responde a necesidades ou salva deficiencias de tipo físico (a fame, o impulso sexual, a enfermidade, etc.)”. Entende, pois, que existen

funcións engadidas á medicina popular e, por iso, trátanse con ritos certas doenzas que o propio organismo podería superar sen precisar de remedios. Isto tamén sucede no día de hoxe coa medicina oficial: moitos doentes acuden á consulta médica na busca de axuda para doenzas leves que se resolverían de maneira espontánea, sen precisar dos fármacos. Pero o enfermo necesita do ritual exploratorio e do diagnóstico profesional para canalizar a angustia e poder afrontar o proceso con máis seguridade.

A este respecto Mariño Ferro cita como exemplo unha conversa de Livingstone e un facedor de chuva africano. Livingstone acusa ao bruxo de agardar os neboeiros para celebrar os ritos e levarse o mérito de ter traído a chuva. O que sucede con este tipo de ritos (como en parte nos curativos) é que “non teñen por finalidade principal, contra do que pode parecer, influir na natureza: o que fan é aproveitar os acontecementos da natureza como probas culturais”. O bruxo pídelles a chuva aos deuses. A chuva vai chegar de todas formas, pero cando ven despois do rito, xa non é un fenómeno atmosférico senon unha demostración do poder da divindade. Polo tanto, conclúe o autor citado, “se a nosa hipótese de partida non está equivocada, a medicina popular certamente tratará de curar enfermidades, pero farao de tal xeito que ao mesmo tempo acade outros obxectivos”. Exerce, polo tanto, outras funcións:

- **Función relixiosa:** na concepción da medicina popular o espírito maligno, directamente ou por medio das bruxas, entra no corpo e provoca a doenza. “A curación só se logrará mediante a colaboración divina. Deste xeito, cada enfermidade é un ataque e cada rito curativo o correspondente contraataque na loita entre o Ben e o Mal.(...) Como, naturalmente, ao longo da vida as persoas adoitan superar bastantes máis enfermidades e só unha vez sucumben fatalmente, danse repetidas ocasións para probar o poder divino”.
- **Función social:** Segun Mariño Ferro a medicina popular pode servir como medio de control social: “esto baséase no feito de que para a sociedade tradicional anticristiano e antisocial son sinónimos. Acusar a unha persoa de provocar enfermidades supón acusala de bruxería e, polo tanto, de anticristiana e antisocial”. Tamén sinala que ún dos perigos sociais mellor controlados pola medicina popular é a envexa. Envexa e mal de ollo están moi emparentados. Segun Risco “a envexa confúndese frecuentemente co mal de ollo”. Isto sucede non só en Galicia, senon noutras culturas próximas donde existe a crenza do mal de ollo. Afirmar que “os perigos da envexa son claros. Neste senso dicir que o ollo do envexoso destrúe a beleza, mata os animais, os nenos e as persoas non é máis que levar ao plano do real aquilo que se experimenta como desexo. O mal de ollo non é, pois, unha crenza imaxinaria”. As relacións nos grupos sociais caracterízanse por unha situación de equilibrio inestable. A envexa desenfreada é perxudicial para as relacións sociais e debe ser controlada. Un dos medios de controlala é

asociándoa co mal de ollo.

Marisol Filgueira tamén reflexionou sobre o papel que xoga a envexa e a crenza do mal de ollo nas relacións veciñais da Galicia rural. O veciño ven ser o vixiante externo e fiscalizador da situación familiar e do estado económico da casa, que debe, por tanto, gardarse en secreto, para fuxir da envexa dos veciños. Cando as cousas van ben na casa poden xurdir sentimentos de envexa arredor. Cando cambia a fortuna é que a casa ten unha maldición, está ‘enmeigada’ ou algúen lle botou o mal de ollo. De aí que exista unha ampla gama de rituais para a defensa da casa. Xa que o perigo ven de fora, “hai que protexer aos animais e aos moradores antes de saír e antes de entrar. Como instrumentos utilízanse símbolos de purificación das entradas e protección nas saídas: amuletos, cornos, ferraduras, acibro, castañas, ramas de prantas, bolsiñas de sal, loureiro, auga bendita, velas acendidas, herbas, fogueiras...”.

- **Función curativa:** Afirmar Mariño Ferro que “a distinción entre medicina natural -que básicamente se identifica coa dos humores- e medicina bruxeril-relixiosa, permitiu que a primeira fose substituída facilmente pola medicina académica e que a segunda permaneza. Non son incompatibles, pois ocupan campos diferentes”, aínda que agora esta sendo substituída por prácticas alternativas procedentes doutras culturas. Xa dixemos que, para a xente, hai doenzas de médicos e outras de curandeiros. Se repasamos os síntomas do mal de ollo, do mal de aire e da caída da paletilla veremos a grande importancia dos factores psicolóxicos. Isto supón, segun Mariño que “o enfrontamento non se establece entre médico e curandeiro senon entre éste e o psiquiatra”.

b) A expulsión e os seus axentes

“Dado que a causa da doenza é a entrada dun espírito maléfico no corpo, o proceso curativo debe centrarse necesariamente na súa expulsión. O mal debe ser escorrentado, debe ser obrigado a abandonar o corpo do paciente”. Así de categórico se expresa Mariño Ferro, no libro citado, no que fai unha moi longa relación de rituais e ensalmos recollidos de procedencias moi diversas, que teñen como fin a liberación do mal.

En Outes (Noia) ameazan o mal de ollo cunha patada para que marche:

Arredor deste pexegueiro,
nove voltas vou dar,
mal de ollo que me ven,
envexa que me entraches,
Dunha patada vas marchar

Na noite de San Xoan os navarros saltan a fogueira berrando

Sarna fora,	Sarna fuera,
o bó dentro,	ona barrenra
o malo fóra	eta gaitxoia kampaora

A relixión cristiana recolleu todas as crenzas preexistentes e integrounas nas súas prácticas rituais. Os curandeiros insisten, case sem-

pre, que toda curación é obra do poder divino e non da capacidade persoal.

A oración é unha das maneiras, según Mariño, “de porse en contacto con Deus e suplicarlle desde as cousas máis pequenas ata as máis grandes, desde as cotiáns ata as eternas”. Dentro das prácticas rituais dos curandeiros, despois de recitado o conxuro contra do mal de ollo, é frecuente que recen, curandeiro e doente. Tamén en Portugal se adoita implorar a curación por medio de *painosos e avemarías*. O xexún e o silencio son outros medios de achegarse a Deus e solicitarlle o seu auxilio. Gardar silencio é unha práctica moi habitual nos rituais da medicina popular galega. Entre outros moitos, cita Mariño que no ritual contra do mal de aire, en Sanxenxo, a nai debe levar o neno a unha encrucillada “non podendo falar con ninguén nin ao ir nin ao volver á casa”. En Mourente van a un río tirar a cinza das prantas coas que afumaron ao enfermo, sendo a norma ir por un camiño e voltar por outro “sen falar con persoa algunha”.

Debido á grande impregnación relixiosa utilízanse, nos rituais terapéuticos, diversos **elementos sagrados** como axentes de expulsión: a cruz, o rosario, o pan, o viño e outros obxectos relixiosos. Tamén se usan **antídotos contra o mal** (o mal olor, pelos e prumas, o fume, a palla e o salvado) e diferentes **armas** fabricadas polo home (coitelos, tesouras, fouces) ou recollidas da propia natureza (cornos, dentes, castañas, ortigas, silvas...). Todos estes elementos son descritos por Mariño Ferro, con abondosa documentación, coa que se acredita a complexidade destes rituais e o seu profundo significado simbólico e cultural.

5. OS MECANISMOS DA CURACIÓN

Chega o momento de resumir. Xa temos visto que a doenza é un suceso non só biolóxico senon social e cultural que, na medicina tradicional, é interpretada como un castigo dos deuses ou unha impregnación do maligno. O que persiguen as diferentes celebracións rituais é escorrer o mal fora do corpo do doente. Nestes ritos empréganse diferentes elementos terapéuticos como xa temos visto. Elisardo Becoña fala de elementos naturais (herbas, auga, afumados...) e sagrados (cruces, rosarios...) usados por intermediarios que non son outros que os curandeiros.

a.- Herbas: as herbas son empregadas en tódalas culturas. En Galicia hai zonas donde se coñecen e utilizan de modo habitual diversas herbas e prantas con utilidades curativas. Nos tempos de hoxe hai un mercado emerxente no contorno urbano que tenta recuperar, con notable éxito comercial, a utilización terapéutica da herboristería. Na medicina popular utilízanse herbas para trata-las enfermidades, coincidindo ás veces coa medicina ortodoxa. As combinacións de herbas transmitíronse de xeración en xeración, e adoitan ser froito da experiencia. Dun artigo publicado por Fernando García Iglesias e colaboradores reco-

llemos unha breve achega á utilización das herbas na medicina popular galega:

- . **Allo:** Estaba considerado como unha medicina moi boa para os leprosos. Utilizábase tamén contra a indigestión, os arrefriados e a asma. Un antigo remedio contra a tose dicía que era bo poñer allo nos zapatos.
- . **Borraxe:** Esta pranta usábase moito en comidas, para conseguilo benestar do corazón e alivia-las penas. As súas follas empregábanse nas ensaladas, para estimular e aclarar-la mente. Para conforta-lo corazón e mailo cerebro débese tomar unha infusión de borraxe, salvia e un pouco de romeo.
- . **Eneldo:** Coidaban que era bo contra o insomnio. As súas sementes usábanse, en infusión, como remedio contra da flatulencia.
- . **Fiúncho:** Para mellora-la vista recomendábase tomar dúas veces ao día anís xunto con fiúncho, helenio e brandy. O fiúncho tamén é un remedio para mellora-la pel. Unha infusión feita coas súas follas ou sementes axuda a elimina-las espiñas.
- . **Menta:** Unha infusión de menta é un astrinxente moi forte e, tamén, excelente para elimina-las espiñas e a suciedade profunda da pel.
- . **Ortiga:** Unha infusión de follas de ortiga é boa para a pel cansada, xa que é astrinxente e produce unha sensación refrescante.”

b.- Auga: Desde moito antes de que se desenvolvese a moderna Hidroloxía Médica e de que aparecesen as actuais prácticas do termalismo e a balneoterapia (que hoxe teñen un grande desenvolvemento en Galicia,) xa existía a crenza nos efectos benéficos da auga e na capacidade terapéutica de determinados manantiais. Hai a convicción popular, totalmente admitida, de que a auga é boa, pero existen tamén certas “augas milagrosas”, que poden curar doenzas ou mellorar a saúde das persoas. A importancia da auga como elemento creador e fecundante ven de séculos atrás. No século IV d.C. as fontes eran obxecto de ofrendas de pan e viño por parte dos labregos. Nesta práctica reflíctense crenzas precristiás, cando se entendía que os manantiais e o seu contorno estaban poboados por seres sobrenaturais.

- Augas milagrosas

Carro Otero ten citado nun artigo as principais utilizacións da auga nas prácticas da medicina popular: como fecundante (os baños na praia da Lanzada), antiabortiva (o bautismo anticipado), e noutras indicacións terapéuticas (por exemplo, no levantamento da paletilla). As “augas santas” non se dan só na beira dos santuarios, senon que se poden atopar noutras localizacións. Pero no caso dos santuarios sempre existe, á súa beira, un manantial con augas que

producen efectos benéficos de diverso tipo (Nosa Señora de Vilamaior, San Andrés de Teixido, Santa Mariña de Augas Santas, etc.).

Mónica Suárez Groba establece as seguintes categorías: auga de arriba, auga de abaixo e auga bendita. Neste último caso, a auga bendecida nos oficios do sábado santo é gardada polas xentes do rural durante todo o ano. Utilízase, aínda hoxe, para bendecir a casa e as cortes, as persoas e os animais, ou o cuarto donde houbo un difunto, co fin de purificalo. Tamén se utiliza para bendecir aos animais que nacen (e mesmo cando se estrea un coche novo), para protexelos do mal.

-As nove ondas

Semella que nas antigas rexións célticas a xente cría que as ondas do mar rompían contra da costa en series de nove, sendo a novena a máis grande e potente de todas, e posuidora de propiedades curativas e beneficiosas en xeral, proveedora de boa fortuna. A novena onda é propicia para favorecer a fertilidade feminina, o benestar xeral e a defensa corporal contra das pestes, pestilencias e doenzas. O número nove é considerado en Galicia como propicio e favorable. Na praia da Lanzada (Pontevedra) celébranse rituais de fertilidade: as mulleres estériles (ou que teñen dificultades para a xestación) sumérxense no mar ata ser alcanzadas pola novena onda. Un promontorio que hai perto do areal da Lanzada foi "cristianizado" pola Igrexa católica no século XIII coa construción dunha capela. Algúns autores entenden que o lugar era un centro relixioso pre-cristián, adicado, cicais, a unha "deusa mariña da fecundidade". O poder benéfico das nove ondas, descrito por numerosos autores (Lis Quibén, Rodríguez López, Carré,...), é tamén considerado como restaurador da saúde e posuidor de propiedades purificantes, polo que tamén se practica noutras praias.

c.- Árbores: *"A árbore é o símbolo do señorío espiritual de Galicia. A árbore pídelle auga ao ceo para que a terra teña sangue, vida e bonitura"*. Así decía Castelao das árbores, que foron obxecto de moitas crenzas populares na Galicia rural. Do carballo de Santa Mariña de Augas Santas decían que sanguaba cando o ferían. A festa dos maios, de fonda tradición en moitos lugares de Galicia, celebra a rexeneración da vida na primavera, simbolizada pola explosión da cuberta vexetal. Vicente Risco citaba a fitolatría entre os diferentes tipos de cultos paganos. Certos árbores teñen formado parte importante de actividades rituais, máis estas prácticas están a desaparecer. Pero aínda permanece, no subconsciente colectivo, a crenza de que certos árbores poden influir sobre a nosa vida e saúde: a nogueira e a figueira dan mala sombra, os carballos teñen efecto purificador, mentras que o loureiro, a oliveira e o teixo son árbores

benéficos (que protexen as leiras e os cultivos).

d.-Pedras: O profesor Taboada Chivite, no seu discurso de ingreso na Real Academia Galega, aludía ao arraigado culto ás pedras en Galicia, e apuntaba: *"Contra él non puideron en Galicia nin concilios nin homilias, nin disposicións penitenciarias nin excomunións, chantando –ao cabo– cruces por enriba delas para cristianizar un culto que chegou deica hoxe vencellado á relixión triunfadora"*.

Deixa clara, según sinala Santos Otero nun artigo, a idea de "apropiación por parte de Igrexa católica dos lugares de culto paganos dos que non se puido desvincular a tradición popular". A pedra é o temporal e terrenal, fronte ao atemporal e divino. A pedra representa a permanencia, a fortaleza, fronte á vulnerabilidade do ser humano. O mesmo autor define distintas categorías de pedras en función da tradición que sustentan e os valores que se lle asignan:

- Pedras *relacionadas co culto aos mortos* (dólmenes, milladoiros, altares solares, pedras do sol,...).
- *Pedras abaladoiras e pedras da barca* (nas que chegaron ás costas galegas distintos persoaxes, como o propio Santiago Apostol).
- *Pedras sanadoras*, nas que se realizan ritos con finalidades curativas ou preventivas.
- Pedras dos tesouros (relacionadas co mundo dos mouros, das que tanto ten escrito Cunqueiro).
- Tamén hai outras pedras con distintas funcións simbólicas: *a pedra da pezoña* (gardada nas casas para aplicala cando hai contacto con animais pezoñentos), *penedos do casamento*, *penedos das virxes*, *pedras da fecundidade*, etc.

e.- O sol e o aire: Elisardo Becoña tamén cita, entre os elementos de curación utilizados na medicina popular o sol e o aire (puro, de montaña, de piñeiros, de eucaliptos, etc.). Asegura que "foron elementos que as distintas culturas empregaron para axudar á curación de diferentes enfermidades. O sol ten amplas propiedades curativas, como se amosa na cicatrización das feridas expostas ao mesmo".

Pero tamén recorda que "o elemento natural moitas veces non chega por sí só". Á par dos remedios naturais deben estar, polo tanto, a axuda dos ensalmos, pois neste caso "a curación está mediada pola cultura, e só desde a cultura a persoa pode curar. Aquí están de novo presentes as crenzas, que marcan o noso xeito de pensar, sentir e actuar, que se transmiten de xeración en xeración e son as que nos fan pertencer a unha ou outra cultura e ter unha concepción particular do mundo e de nós mesmos".

6.EPILOGO

A compoñedora

Na casa donde nacín non había un só libro, pero sí varios instrumentos musicais. Meu pai e dous dos seus irmáns andiveran, sendo rapaces, cun grupo de gaiteiros recorrendo as terras de Arzúa. A guerra civil e a longa noite de pedra que veu despois obrigounos a esquecer a súa afección e ciscounos polo mundo adiante. Calou a música e viñeron tempos de miseria e emigración. De todos eles só meu pai puido, despois de xubilado, recuperar o exercicio musical. Cando estaba perto dos setenta anos andou, con outros da súa mesma quinta, nunha charanga (facíanse chamar “Los Dubanes”) que paseou os seus acordes por toda a comarca de Barcala, chegando mesmo ás terras do Xallas e da Mahía. Foron para él anos de total ledicia. Sentíase como un neno tocando o tambor, sen coñecer nin unha sola nota do pentagrama. Máis tomaba o oficio con total seriedade e todos concordaban en que nacera para eso.

Pero antes, naqueles primeiros anos sesenta cando eu era neno no Ceilán, os instrumentos descansaban no faiado da casa dos avós. Había un tambor que meu pai coidaba como si se tratase dunha xoia. De cando en vez baixaba con él á cociña e limpábao de xeito escrupuloso e obsesivo, ata sacarlle brillo ao metal. Estaba terminantemente prohibido que os rapaces se achegaran a él, do mesmo xeito que non podíamos tocar o precioso acordeón que descansaba á beira do tambor, gardado nunha caixa de cartón, e que era atendido coa máxima reverencia polo tío Estevo. Un día este instrumento, que nunca era usado, desapareceu da nosa vista, o mesmo que un saxofón, do que gardo un vago recordo.

Así é que, á fin, só quedou o tambor e os restos dun bombo. Realmente deste último quedaba a madeira de fora, cilíndrica e contun-dente como a roda dun tractor. Co paso do tempo converteuse nun dos xoguetes preferidos. O reto consistía en coller carreira e deixarse rodar enriba do bombo para caer de pé no outro lado pegando un pinchacarneiro. Adquirín unha certa maestría neste exercicio despois de moito practicar. Ás veces había competencia por ver quen o executaba con máis elegancia. Tanto repetimos a maniobra que nunha desas caín mal apoiando todo o peso do corpo sobre o polgar da man dereita. Quedou deformado ao momento e comezou a engordar como unha morcilla.

Como a dor, na vez de amainar, cada vez era máis intensa, á caída da noite a avoa levoume a carón de Filomena da Pasanta, que vivía no Monte de Abaixo, nunha casa pequena á beira da estrada que leva a San Mamede. Tiña sona como compoñedora e viña xente de lonxe a reclamar os seus servizos. Mandoume sentar nun tallo, rosmando baixiño “demo de rapaces, sempre buscando o perigo”, puxo un pano enriba da mesa e coloquei a man enriba. Refregou suavemente o dedo cunha untura e empezou a manipular coas súas mans. Nun principio mancaba un pouco, pero pronto a dor desapareceu. “Tivo sorte de non romper, só é unha escordadura”. Despois duns minutos fixo un movemento brusco e o dedo volveu ao seu, dando un estalo. Envolveuno nun pano, e mandoume estar dous días co brazo en alto, sen facer nada. Ao outro día vin como a avoa colleu unha galiña, atoulle as patas, meteuna nun saco e marchou pola estrada de San Mamede, sen decir nada.